



STRAUSS, Leo, *Le testament de Spinoza*

Lionel Ponton

Volume 48, numéro 1, février 1992

Lectures sémiotiques de l'Épître aux Colossiens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400668ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400668ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ponton, L. (1992). Compte rendu de [STRAUSS, Leo, *Le testament de Spinoza*]. *Laval théologique et philosophique*, 48(1), 128–130.
<https://doi.org/10.7202/400668ar>

la Revue européenne des livres, que diffuse le journal *le Monde*.

Le titre est pleinement justifié. L'Europe n'est-elle pas une avancée, le cap de l'Asie, et la réunification de l'Europe ne pose-t-elle pas le problème d'une capitale, d'un capital (la culture) et d'un *telos* ou d'un cap, puisqu'il importe de déterminer sur quoi la réunification de l'Europe doit *faire cap*? Et en plus du cap que nous décidons, n'y a-t-il pas le *cap de l'autre*, «devant lequel nous devons répondre, que nous devons et dont nous devons nous rappeler?»

Le mot de capital est emprunté à Paul Valéry qui, dans son essai intitulé *La liberté de l'Esprit*, l'emploie précisément pour désigner la culture européenne: «une civilisation est un capital dont l'accroissement doit se poursuivre pendant des siècles comme celui de certains capitaux, et qui absorbe en lui ses intérêts composés» (*Regards sur le monde actuel*, p. 266). Selon Jacques Derrida, la situation qui prévalait en 1939 et qui amenait Paul Valéry à parler de l'imminence d'un péril pour la culture européenne se présente de nouveau aujourd'hui: «C'est aujourd'hui le même sentiment d'imminence, d'espoir et de menace, l'angoisse devant la possibilité d'autres guerres aux formes inconnues, le retour à de vieilles formes de fanatisme religieux, de nationalisme ou de racisme».

Jacques Derrida soutient que l'identité de l'Europe ne passe pas inconditionnellement par le biais de «l'homogénéité d'un médium, de normes de discussion, de modèles discursifs». Il dénonce le discours qui, sous prétexte de transparence, d'univocité de la discussion démocratique, de communication dans l'espace public, d'«agir communicationnel», tend «à imposer un modèle de langage prétendument favorable à cette communication». Un tel discours ne peut que négliger ce qui complique ce modèle et même réprimer ce qui questionne «cette idée du langage». Avec la même fermeté, Jacques Derrida nous invite à «résister avec vigilance à l'exploitation néo-capitaliste de l'effondrement d'une dogmatique anti-capitaliste dans les États qui l'ont incorporée». Il faut avoir «le courage et la lucidité d'une nouvelle critique des nouveaux effets du capital (dans des structures techno-sociales inédites)».

Il récuse aussi l'hypothèse d'un programme qu'il suffirait d'appliquer de façon mécanique. Cette façon de procéder équivaldrait à abdiquer toute forme de responsabilité et à occulter la perspective éthique.

Il insiste à bon droit sur la dimension humaine du problème de l'Europe. L'identité culturelle se pré-

sente toujours, soutient-il, «comme l'irremplaçable *inscription* d'un universel dans le singulier». Qu'elle prenne «une forme nationale ou non, raffinée, hospitalière ou agressivement xénophobe, l'auto-affirmation d'une identité prétend toujours répondre à l'appel ou à l'assignation de l'universel». Le devoir de rappeler ce qu'a été l'Europe se double donc du devoir d'ouvrir l'Europe «sur ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais l'Europe». Le même devoir dicte «d'accueillir l'étranger», de reconnaître «que la démocratie reste à penser et à venir», de respecter «la différence, l'idiome, la minorité, la singularité en même temps que le droit formel, le désir de traduction, l'accord et l'univocité, la loi de la majorité, l'opposition au racisme, au nationalisme, à la xénophobie». Nous sommes ainsi introduits à l'éthique authentique, celle du «même et double devoir», à la responsabilité d'agir et de penser «conformément à un impératif qui paraît contradictoire». La solution de ce dilemme est simplement insinuée: il faut «l'invention du nouveau qui passe par l'endurance de l'antinomie», il faut s'ouvrir «sans pouvoir plus se rassembler». La responsabilité à l'égard de l'autre, de l'étranger, de celui qui n'est pas européen est seule en mesure de présider valablement à la réaffirmation de l'identité de l'Europe.

Cet opuscule, admirablement écrit, souligne fort opportunément et de manière décisive la dimension éthique des problèmes reliés à la civilisation et à la culture.

Lionel PONTON
Université Laval

LÉO STRAUSS, *Le testament de Spinoza*. Textes traduits et annotés par Gérard Almaleh, Albert Baraquin et Mireille Depadt-Ejchenbaum. Paris. La nuit surveillée/Cerf, 1991, 365 pages.

Ce recueil, d'une présentation attrayante et d'une écriture soignée, réunit, avec l'autorisation de l'exécuteur testamentaire de Léo Strauss, Joseph Cropsey, tous les articles et commentaires que ce dernier, durant la période 1924-1965, a consacrés au *Traité théologico-politique* de Spinoza: *L'analyse par Cohen de la science de la Bible de Spinoza* (1924), *Introduction à la science de la Bible de Spinoza et de ses précurseurs* (1926), *Le testament de Spinoza* (1932), *Comment lire le «Traité théologico-politique» de Spinoza* (1948), *Avant-propos à la traduction anglaise de la «Critique de la Religion» de Spinoza* (1965). S'ajoutent l'étude d'Hermann Cohen

qui est l'objet ou le prétexte des études précédentes: *État et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza* (1915) et de façon complémentaire les *Observations sur «Le Concept du politique» de Carl Schmitt* (1931).

La thèse d'Hermann Cohen est connue. Spinoza aurait rédigé le *Traité théologico-politique* pour témoigner sa reconnaissance au Grand-Pensionnaire de Hollande, Jan de Witt, qui lui avait accordé sa protection et pour se venger de la communauté juive qui l'avait chassé de la synagogue. Spinoza se serait proposé de ruiner le judaïsme en faisant éclater son infériorité par rapport au christianisme: «Spinoza est le premier philosophe qui, en l'absence de tout intérêt propre pour la religion dont il avait hérité, s'est senti appelé à la juger et à la condamner. Et ce n'est pas le rejet de toute religion comme telle qu'il lie au rejet du judaïsme mais, sans l'adopter et se convertir à elle, c'est à la doctrine du Christ qu'il donne la préférence sur le monothéisme juif. Dans l'esprit du Christ, il donne la préférence au panthéisme sur le monothéisme. Et c'est à partir de cette idée qu'il interprète le Nouveau Testament comme religion universelle alors que l'universalité ferait défaut à l'Ancien. Celle de l'Ancien Testament ne peut certes pas alors être religion, et avec un petit pas de plus, sa recherche biblique finit par dire que la religion juive n'est bien plutôt que doctrine politique juive. C'est ainsi qu'il consomme la destruction de la religion dont il est issu, dont il a reçu ses connaissances religieuses et enseignements premiers, ses premières impulsions morales.» (pp. 145-146). Hermann Cohen interprète moins le texte de Spinoza, on le voit, qu'il ne tente de l'expliquer par des éléments biographiques et en ayant constamment par devers lui son impact au XX^e siècle.

Dès 1924, et peu après en 1926, Léo Strauss procède à sa propre lecture du *Traité*. Il découvre que Spinoza ne cherche pas à démontrer la supériorité du christianisme sur le judaïsme, mais qu'il épouse plutôt la cause des chrétiens libéraux en lutte contre les théologiens chrétiens qui, forts de l'exemple du saint roi David, convoitaient le pouvoir politique. Il devait donc montrer que leur recours à l'Ancien Testament n'avait aucune validité. Hermann Cohen n'a donc pas saisi la véritable intention de Spinoza: «Cette intention est essentiellement identique à celle des Lumières. Ce n'est pas contre le "monothéisme du judaïsme", ce n'est pas contre l'éthique sociale des prophètes que Spinoza dirige ses attaques. C'est contre la religion de la révélation sous toutes ses formes.» (p. 162). Le principe que Spinoza met en œuvre est celui qui fonde la philosophie moderne:

rien ne peut être tenu pour vrai sans un examen préalable rigoureux. À cet égard la Bible est particulièrement fragile. Elle n'est pas un savoir ou une connaissance. La foi, étant obéissance, n'établit pas en effet «de rapport théorétique à Dieu». Le judaïsme n'est donc pris à partie qu'indirectement pour contrer les prétentions politiques des théologiens chrétiens. Si la Bible n'est pas un savoir, l'Église ne peut régir la philosophie, ni s'imposer au plan politique. Pour Léo Strauss, le débat de Spinoza avec l'Église vise donc ultimement à assurer la liberté de pensée.

Quelques années plus tard, dans l'article *Le testament de Spinoza*, Léo Strauss refuse de considérer Spinoza comme un grand maître du judaïsme ou comme l'un de ses plus violents adversaires. Spinoza est neutre. Il faut le ranger parmi les «bons Européens» dont parle Nietzsche, c'est-à-dire les esprits supérieurs et les hommes d'avenir. Spinoza n'en a pas moins marqué un certain intérêt pour les Juifs puisqu'il affirme dans le *Traité théologico-politique* que si la religion «n'efféminait pas leur cœur», ils rétabliraient leur État quand l'occasion leur en serait donnée. La restauration de l'État juif est donc soumise à la condition «que la religion juive perde sa puissance sur le cœur des Juifs». Tel est le testament de Spinoza. Sans recommander le «sionisme», Spinoza en entrevoit la possibilité.

La découverte de l'art d'écrire en période de persécution amène Léo Strauss à nuancer son analyse. Le *Traité théologico-politique* s'adresse à des chrétiens. Ce n'est pas sans raison. Le plaidoyer en faveur de la séparation de la philosophie et de la théologie devait en effet tenir compte de la situation historique. Après la rupture de Spinoza avec les Juifs, les chrétiens libéraux pouvaient lui apparaître comme des philosophes potentiels. La priorité accordée à l'Ancien Testament s'expliquerait par une «certaine prudence». Elle serait stratégique.

Dans l'*Avant-propos à la traduction anglaise de la «Critique de la Religion» de Spinoza* (1965), Léo Strauss en donne une appréciation encore plus incisive. Le but du *Traité* est de promouvoir l'établissement d'une société libérale dont les juifs et les chrétiens pourraient être «des membres égaux». La religion d'État ne retiendrait que sept dogmes essentiels à la foi biblique et à la foi «catholique ou universelle». À cette fin, la loi de Moïse, en tant qu'elle est une loi politique et particulariste, et même les fastidieuses lois cérémoniales devraient être abrogées. On voit que Spinoza ne favorise pas le sionisme

dont il discute pourtant la possibilité; il se fait plutôt le défenseur de l'intégration ou de l'œcuménisme.

La démarche exégétique de Léo Strauss au cours de ces années est d'une prodigieuse virtuosité: il avoue qu'elle fut constamment stimulée par l'ingéniosité d'Hermann Cohen. Sa performance toutefois est surtout exemplaire en ce qu'il parvient à une clarification du *Traité*, articulée et fine, que les accusations et les anathèmes de son maître rendaient absolument impossible. Son secret réside dans le souci qu'il a eu de se rapprocher de plus en plus de la stricte littéralité. Dans l'*Avant-propos*, il oppose la compréhension littérale à la lecture littérale. Faisant allusion à ses travaux de jeunesse, il écrit: «Je comprenais Spinoza trop littéralement parce que je ne le lisais pas assez littéralement.» (p. 311).

Lionel PONTON
Université Laval

LÉO STRAUSS, *Argument et action des Lois de Platon*. Traduit et présenté par Olivier Berrichon-Sedeyn. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, 225 pages.

The Argument and the Action of Plato's Laws a été publié en 1975, deux ans après la mort de Léo Strauss, par The University of Chicago Press. La traduction française arrive donc avec un peu de retard. Elle est l'œuvre d'Olivier Berrichon-Sedeyn auquel on doit la traduction de plusieurs œuvres de Léo Strauss: *La Cité et l'homme* (1987), *La persécution et l'art d'écrire* (1989) et *Le libéralisme antique et moderne* (1991). Le traducteur souligne dans sa présentation que le texte de Strauss «contient des difficultés d'écriture voulues» et que, en conséquence, il a été obligé très souvent de le repenser. Le point de vue de la littéralité aurait donc été sacrifié par moments. Le lecteur ferait bien de se reporter constamment à l'original.

Léo Strauss a inscrit en exergue de son commentaire des *Lois* le mot d'Avicenne: «... la question de la prophétie et de la loi divine est traitée dans... les *Lois*.» D'une manière paradoxale, le philosophe arabe indiquait ainsi l'intérêt philosophique profond de ce dialogue. Le rapport entre la religion (la loi divine) et la politique étant pour eux clairement établi, les philosophes médiévaux, musulmans et juifs, considéraient en effet les *Lois* comme la proclamation tacite mais effective de la liberté de penser, c'est-à-dire, dans le contexte qui était le leur, de la liberté d'aristotéliser. Léo Strauss explicite cette façon de

voir dans la dernière page de *La philosophie et la loi*: «Le platonisme de ces philosophes est donné avec leur situation: ils se trouvent de fait soumis à la loi. Puisqu'ils sont de fait soumis à la loi, ils n'ont, bien sûr, plus besoin, comme le faisait Platon, de chercher la loi ou la cité, de s'interroger sur elles: l'ordre contraignant et absolument parfait de la vie humaine leur est donné par le prophète. Ils sont donc, une fois autorisés par la loi, libres de philosopher dans une liberté aristotélicienne» (Texte cité dans la *Présentation*, p. 21). L'autorisation d'aristotéliser est l'enseignement secret que le lecteur médiéval ne manque pas de déduire de l'absence de toute thématisation de la philosophie dans les *Lois* de Platon. En inscrivant le mot d'Avicenne en exergue de son commentaire, Léo Strauss suggère que l'enseignement principal des *Lois*, même pour nous, n'est proposé que d'une manière indirecte et par mode d'absence ou de simple évocation.

Léo Strauss réagit ainsi contre l'interprétation courante des *Lois* qui en fait une œuvre tardive, caractérisée par le désenchantement et la renonciation aux grands thèmes de la *République*, en particulier celui du roi philosophe et celui des «idées». Pour Léo Strauss, les *Lois* est l'ouvrage le plus politique et le plus pieux de Platon. Certes, Socrate n'intervient plus et la perspective d'un régime politique excellent sous l'autorité d'un roi philosophe n'est l'objet d'aucun débat. Avec raison, Léo Strauss souligne fortement à cet égard la différence entre les *Lois* et la *République*: «... la question fondamentale des *Lois* est et n'est pas la même que la question fondamentale de la *République*, elle n'est pas la même dans la mesure où la vie juste au sens strict est la vie philosophique, et que la vie philosophique n'est pas un sujet de conversation convenable avec Kleinias et Megillos» (p. 103). Dans les *Lois*, Platon s'imposerait une nécessaire retenue. Ainsi le personnage principal du dialogue, l'Athénien, se limiterait à scruter avec ses interlocuteurs, qui sont des praticiens, l'un crétois, Kleinias, l'autre spartiate, Megillos, la surface de la politique. Il s'en tiendrait à un niveau infra-socratique qu'il n'abandonnerait que forcé par la complexité des problèmes soulevés et l'impossibilité de les résoudre sans transgresser la consigne du silence au sujet du roi philosophe et de la philosophie. Même le silence est révélateur. Léo Strauss multiplie les indices qui lui permettent de suggérer que Platon dans les *Lois* demeure fidèle aux grands principes qu'il a mis en avant dans la *République*.

Si dans le cinquième livre des *Lois*, la description du meilleur régime comporte explicitement la communauté des femmes, des enfants et des